

Joanna Nowotny

Kierkegaard und das ‚jüdische Denken‘: Die Rezeption Søren Kierkegaards in der jüdischen Moderne im Kontext des Orientalismus

Abstract: Starting after 1900, there was an intense and fruitful discussion of the philosophy and literature of the “Christian author” Kierkegaard amongst Jewish intellectuals in many different fields. This raises the question of why and in what way Kierkegaard’s work became particularly relevant in the context of Jewish Modernity. The paper outlines some ways in which Kierkegaard could be appropriated into Jewish thinking, paying particular attention to the discourse of Orientalism. By assimilating Kierkegaard’s thinking to orientalist notions of “Jewish thought” that were constructed in opposition to “Christian” or “Western” thought, writers like Martin Buber, Max Brod, Gershom Scholem or Lev Shestov see him as a mediator between Judaism and Christianity, or, in more extreme cases, explicitly claim him as “Jewish.” The Jewish reception of Kierkegaard therefore gives prime examples of how differences between “Jewish” and “Christian” thinking get constructed through debates concerned with identity.

I Die jüdische Kierkegaard-Rezeption

Der US-amerikanische Rabbiner und Religionsphilosoph Milton Steinberg verfasste 1949 eine Streitschrift unter dem Titel *Kierkegaard and Judaism*. Diese beginnt mit einem Verweis auf die große und überraschende Bedeutung, die Søren Kierkegaard für Juden erlangt habe:

As a thorough Christian – or, as he would have put it, infinitely interested in becoming one – Søren Kierkegaard...addressed himself neither to Jews nor to Judaism. But they have overheard him. In part because they could not help it...Jews are well advised to be on the alert for what they can learn not only about him but about themselves also.¹

1 Milton Steinberg, „Kierkegaard and Judaism“, *The Menorah Journal*, Bd. 37:2, 1949, S. 163 – 180, hier S. 163 f.

Joanna Nowotny, ETH Zürich, Literatur- und Kulturwissenschaft, RZ H 11, Clausiusstrasse 59, 8092 Zürich, Switzerland, joanna.nowotny@lit.gess.ethz.ch

Steinberg sah die jüdischen Kierkegaard-Lektüren als völliges Missverständnis und warf ihren Autoren vor, das durch und durch christlich-lutherische Denken Kierkegaards zu ignorieren. „Of his expositors...many have simply refused to take him at his word, some because they have come to him with special interests of their own, others because they were not themselves Christians“,² rügt Steinberg und findet starke Worte für oder eben gegen jüdische Leseweisen Kierkegaards: „[T]he distinctive points of Kierkegaard's position...are one and all, non-Jewish; indeed, so far as they go, they are the crucial issues at stake between...Judaism and...Christianity.“³ Nur ein Jahr früher formulierte ein anderer amerikanischer Rabbi, Joseph Gumbiner, analoge Argumente gegen Kierkegaard – gerade bei der Lektüre seiner Schriften sei ihm „the deep chasm separating the Christian heresy from the pure ethical religion of Judaism“⁴ bewusst geworden. In die gleiche Kerbe schlug schließlich auch der Religionsphilosoph und Rabbiner Marvin Fox im Jahr 1953, der untermauern will, dass Kierkegaards „doctrines...antithetical to traditional Jewish beliefs“ seien: „[N]o man has the right to ascribe to Judaism ideas and attitudes which violate the very spirit of the Jewish tradition.“⁵ Steinberg, Gumbiner und Fox insistieren allesamt auf dem ethischen und rationalen Gehalt des Judentums, der eine teleologische Suspension des Ethischen und einen Glauben kraft des Absurden, wie Kierkegaard sie – unter seinem Pseudonym de Silentio – in *Furcht und Zittern* umreisst, unmöglich mache.

Die Debatte, die an anderer Stelle ausführlicher zu analysieren wäre, fand im amerikanischen Judentum statt. Doch Steinbergs, Gumbiners und Fox' dezidierte Absagen an Lektüren, die eine Verbindung zwischen Kierkegaard und dem Judentum herstellen, lassen *ex negativo* erahnen, welch große Wichtigkeit dieser in der jüdischen Moderne vorher allgemein erlangt haben musste. Wenn die amerikanischen Theologen Kierkegaards Bedeutung für das jüdische Denken oder für

² Steinberg, „Kierkegaard and Judaism“, S. 170.

³ Steinberg, „Kierkegaard and Judaism“, S. 174; vgl. für eine historische Kontextualisierung von Steinbergs anti-Kierkegaardscher Lesart der *akedah* und seiner kompletten Ablehnung der ‚teleologischen Suspension des Ethischen‘: Louis Jacobs, „The Problem of the Akedah in Jewish Thought“, in *Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals*, hg. von Robert Lee Perkins, Alabama 1981, S. 1–9. Ähnliche Punkte an Kierkegaard kritisiert aus einer jüdischen Warte auch Emil Fackenheim, *Encounters between Judaism and Modern Philosophy: A Preface to Future Jewish Thought*, New York 1973, z.B. S. 65.

⁴ Joseph Gumbiner, „Existentialism and Father Abraham: A Colloquy with Kierkegaard on the Yazoo and Mississippi Valley“, *Commentary*, Bd. 5, 1948, S. 143–148, hier S. 143.

⁵ Marvin Fox, „Kierkegaard and Rabbinic Judaism“, zuerst erschienen in: *Judaism*, Bd. 2, 1953, S. 160–169, im Folgenden zitiert nach ders., *Collected Essays on Philosophy and on Judaism. Volume 2: Some Philosophers*, hg. von Jacob Neusner, Binghamton und New York 2001, S. 29–43, hier S. 29.

„[n]umbers of Jewish thinkers, some eminent names among them“⁶, konstatieren, verweisen sie auf Europa und Israel, wo Intellektuelle wie Buber oder Hugo Bergmann Kierkegaard implizit und explizit im Rahmen ihrer Reinterpretationen des Judentums mobilisierten. Dies geschah oftmals genau auf die Weise, welche die amerikanischen Theologen so wenig goutieren: Kierkegaard fungierte als Bürge für eine existenziell fundierte und potenziell irrationalistische Lesart des Judentums.

Nach einem kurzen Überblick über die jüdische Rezeption soll der Fokus auf der bisher kaum diskutierten Frage liegen, wie genau Kierkegaard in diesem Kontext für das Judentum fruchtbar gemacht wurde: Wie legitimieren verschiedene Interpreten ihre Aneignungen Kierkegaardscher Gedanken? Zwei Strategien werden aufgezeigt: Erstens wird um 1900 ein ‚jüdisches Denken‘ konstruiert, das im Spannungsfeld orientalistischer Diskurse steht; Kierkegaards Philosophie wird von diversen Rezipienten in die Nähe eines solchen Denkens gerückt. Zweitens und damit eng verbunden begreifen etwa Martin Buber oder der junge Gershom Scholem Kierkegaards Religiosität als ursprünglich, unmittelbar und kompromisslos – damit stehe sie in Einklang mit dem frühchristlichen Glauben, der wiederum und im Gegensatz zum späteren Christentum als Teil des Judentums verstanden wird. An Kierkegaard entzündeten sich somit in der jüdischen Moderne Debatten um das Wesen von Judentum und Christentum, die der Konstitution jüdischer Identität dienen.

Das Phänomen der produktiven Kierkegaard-Rezeption in Philosophie und Theologie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts geht weit über das Judentum hinaus: Während Kierkegaards Werke zu seinen Lebzeiten und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts außerhalb Skandinaviens nur wenig gelesen wurden, erlebten sie ungefähr ab 1900 im deutschsprachigen Europa eine erste große Popularitätswelle. Eine Vielzahl von Philosophen, Theologen und Schriftstellern interessierte sich plötzlich für Kierkegaard; Karl Barth etwa, Mitbegründer der dialektischen Theologie, erwähnte ihn bereits in seinem höchst einflussreichen *Römerbrief*.⁷ Diese Rezeptionswelle, die zur Zeit des Ersten Weltkriegs einen ersten Höhepunkt erreichte und sich über die folgenden Jahrzehnte erstreckte, wurde durch das Erscheinen einer deutschsprachigen Gesamtausgabe (1909–1922) befördert.⁸ Aus Deutschland wanderte die Kierkegaard-Begeisterung nach

⁶ Fox, „Kierkegaard and Rabbinic Judaism“, S. 29.

⁷ Vgl. zu Barth und Kierkegaard Lee Barrett, „Karl Barth: The Dialectic of Attraction and Repulsion“, in *Kierkegaard's Influence on Theology*, Tome I, *German Protestant Theology*, hg. von Jon Stewart, Aldershot 2012 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Bd. 10), S. 1–42.

⁸ Vgl. *SGW1*.

Frankreich, wo die Existenzialisten Jean-Paul Sartre oder Albert Camus immer wieder auf Kierkegaard verwiesen und ihn als ‚Begründer‘, ‚Vorläufer‘ oder ‚Vater‘ der Bewegung vereinnahmten⁹ – wenn Fox auf die Mode des „Kierkegaardian existentialism“ verweist,¹⁰ spielt er nicht zuletzt auf diese Episode aus der Rezeptionsgeschichte an.

Eine solche Wiederentdeckung eines Autors, dessen Wirkungsmacht vorher über Skandinavien kaum hinausreichte, ist schon an sich bemerkenswert. Im Jahr 1932 schrieb Hannah Arendt Folgendes über die „Geschichte“ der Kierkegaard-Rezeption:

Wollte man eine Geschichte seines Ruhmes vor allem in Deutschland schreiben, so kämen für diese Geschichte nur die letzten fünfzehn Jahre in Betracht, die ihn – nun allerdings in einer überraschenden Plötzlichkeit – berühmt machten. Dieser Ruhm ist mehr als die Entdeckung eines großen Menschen, der [sic] zu Unrecht vergessen, nachträglich gewürdigt wird. Es geht um mehr als eine nachträgliche Gerechtigkeit. Kierkegaard wird aktuell, er wird zum Sprecher einer ganzen Generation, die ihn nicht aus historischem Interesse liest, sondern aus einem höchst akuten Angegangensein: *mea res agitur*.¹¹

Diese persönliche und passionierte Grundierung der Kierkegaard-Euphorie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist in jenem Zusammenhang besonders bemerkenswert, den Steinberg, Gumbiner und Fox gerade problematisieren: Just unter jüdischen Dichtern und Denkern deutscher Sprache lässt sich schon sehr früh eine intensive und bewusste Auseinandersetzung mit der Person und dem Werk des, in seinen eigenen Worten, ‚christlichen Schriftstellers‘ nachweisen. Die Kierkegaard-Renaissance im deutschsprachigen Raum geht überhaupt wesentlich auf den dänisch-jüdischen Literaturkritiker, Philosophen und Schriftsteller Georg Brandes zurück. Brandes’ Abhandlung über Kierkegaard, *Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten*, entstanden 1877, 1879 ins Deutsche übersetzt und ab 1902 erhältlich als dritter Band der gesammelten Werke von Brandes, prägte die Rezeptionsgeschichte nachhaltig.¹² Übrigens verdankt auch Friedrich Nietzsche

⁹ Entscheidend war hier Sartre, der Kierkegaard 1945 in seiner Vorlesung *L’existentialisme est un humanisme* in dieser Rolle kanonisiert hat (Jean-Paul Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, Paris 1958).

¹⁰ Fox, „Kierkegaard and Rabbinic Judaism“, S. 29.

¹¹ Hannah Arendt, „Sören Kierkegaard“, *Frankfurter Zeitung*, 29. Januar 1932; Hervorhebung im Original.

¹² Georg Brandes, *Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten*, Dresden 1924 (*Gesammelte Schriften*, Band 3). Brandes’ Studie blieb für seine deutschsprachigen Leser über Jahrzehnte die erste Quelle zum Leben und Werk Kierkegaards (für den Brandes-Bezug beispielsweise in den meisten frühen Kierkegaard-Kritiken siehe Helen Mustard, „Sören Kierkegaard

Brandes zumindest teilweise seinen Durchbruch: Brandes richtete in Kopenhagen eine vielbeachtete Vortragsreihe zu Nietzsche aus und publizierte eine stark rezipierte Abhandlung über ihn, *Aristokratischer Radicalismus*.¹³ Seine Beschäftigung mit dem ‚Doppelgestirn‘ Nietzsche und Kierkegaard prägte ein Bild, wonach die beiden einerseits als einander existenziell nahe stehende Dichter-Philosophen, andererseits als Antipoden gesehen wurden. Eine erste Abhandlung, in der Nietzsche und Kierkegaard als „verwandte Persönlichkeit[en]“¹⁴ behandelt werden, erschien noch zu Nietzsches Lebzeiten. Auch die innerjüdischen Debatten um jüdische Identität, Kultur und Nation, die um die Jahrhundertwende in voller Heftigkeit geführt wurden, sind nicht nur durch Nietzsches Denken beeinflusst – dieser Aspekt ist unter dem Schlagwort des ‚jüdischen Nietzscheanismus‘ relativ gut untersucht¹⁵ –, sondern eben auch von expliziten Überlegungen zu Kierkegaard sowie von der impliziten Aneignung Kierkegaardscher Denkmuster und Begrifflichkeiten durchsetzt;¹⁶ ein Phänomen, das in der Forschung bis dato nur wenig beachtet wurde.¹⁷

Brandes selber, ein überzeugter Vertreter der Assimilation, stellt zwar keine Verbindung zwischen Kierkegaard und dem Judentum her;¹⁸ er zitiert jedoch eine Stelle aus dem *Augenblick*, an der Kierkegaard von seiner „Lebensauffassung“ als

in German Literary Periodicals, 1860 – 1930“, *The Germanic Review*, Bd. 2, 1951, S. 83 – 101, hier S. 90f.).

13 Georg Brandes, „Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche“, *Deutsche Rundschau*, Bd. 63, 1890, S. 52 – 89; vgl. Friedrich Niewöhner, „Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888 – Ursprünge und Begriff“, in *Jüdischer Nietzscheanismus*, hg. von Werner Stegmaier und Daniel Krochmalnik, Berlin 1997, S. 17 – 31, hier S. 27f.; Gerd-Günther Grau, „Jüdischer Nietzscheanismus oder Nietzscheanischer Antisemitismus? Brandes, Nietzsche und Kierkegaard“, in *Jüdischer Nietzscheanismus*, S. 127 – 150.

14 Vgl. Karl Knodt, „Die Gefahr ‚Nietzsche‘ und ihre Nachwirkung in der neuesten deutschen Lyrik“, *Monatsblätter für deutsche Literatur*, Bd. 1, 1897, S. 364 – 369 und 395 – 402, hier S. 364.

15 Der Begriff wurde geprägt von Achad Haam, vgl. Niewöhner, „Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888“, S. 22.

16 Golomb stellt fest, dass viele berühmte jüdische Intellektuelle über Brandes sowohl mit Kierkegaard als auch mit Nietzsche bekannt wurden, unter ihnen wohl auch Theodor Herzl; vgl. Jacob Golomb, „Kierkegaard in Zion“, *Kierkegaardiana*, Bd. 19, 1998, S. 130 – 137, hier S. 132.

17 Die jüdische Rezeption allgemein wurde 2013 zum ersten Mal Gegenstand einer Konferenz: *Jüdische Kierkegaard-Lektüren im 20. Jahrhundert / Jewish Readings of Søren Kierkegaard in the 20th Century*, 16.–18. Dezember 2013, Goethe-Universität, Frankfurt a. M., organisiert von Christian Wiese und Heiko Schulz. Der Fokus lag dabei weniger auf allgemeinen Fragen und Aneignungsstrategien als auf den Kierkegaard-Lektüren einzelner Intellektueller. Ein Tagungsband ist in Vorbereitung.

18 Vgl. Grau, „Jüdischer Nietzscheanismus oder Nietzscheanischer Antisemitismus?“, S. 135f.

einer „jüdischen“ spricht.¹⁹ Vielleicht auch aufgrund dieser Bemerkung finden sich in der Folge auf jüdischer Seite diverse Reflexionen über sowie philosophische und poetische Aneignungen von Kierkegaard. Die Attraktivität Kierkegaards transzendiert ein rein theologisch fundiertes Interesse: Von allem Anfang an wird nicht nur nach der Relevanz Kierkegaards für das Judentum als Religion gefragt; seine Schriften werden vielmehr in einer Vielzahl von Kontexten fruchtbar gemacht, seien sie politischer oder ästhetischer Natur.

Besonders intensiv gelesen wurde Kierkegaard nach 1900 in Wiener, Berliner und Prager Zirkeln. Willy Haas etwa, der 1911/12 mit den *Herder-Blättern* eine frühe Plattform für den sogenannten „Prager Kreis“²⁰ rund um Max Brod und Franz Kafka bot, erinnert sich daran, dass „[w]ir...alle...Kierkegaard“ lasen, „seine Briefe und seine Schriften sogleich, als sie deutsch erschienen“²¹. Neben Haas, Kafka,²² Brod und dem bereits erwähnten Buber²³ haben sich, um nur einige zu nennen, auch Gershom Scholem²⁴ – der nachweislich über Brandes zum ersten Mal mit Kierkegaard in Berührung kam –,²⁵ Franz Rosenzweig,²⁶ Hugo Bergmann,²⁷ Franz

¹⁹ Kierkegaard, hier zitiert nach Brandes, *Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten*, S. 425.

²⁰ Vgl. Max Brod, *Der Prager Kreis*, Stuttgart 1966.

²¹ Willy Haas, *Die literarische Welt*, Frankfurt a. M. 1983, S. 81.

²² Vgl. z. B. Dirk Oschmann, „Philosophie“, in *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Bernd Auerochs und Manfred Engel, Stuttgart und Weimar 2010, S. 59–64, hier S. 62.

²³ Vgl. z. B. Perkins, „The Politics of Existence. Buber and Kierkegaard“, in *Kierkegaard in Postmodernity*, hg. von Martin Matušík und Merold Westphal, Bloomington 1995, S. 167–181; Peter Šajda, „Martin Buber: „No-One Can so Refute Kierkegaard as Kierkegaard Himself“, in *Kierkegaard and Existentialism*, hg. von Jon Stewart, Aldershot 2011 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Bd. 9), S. 33–62; Leslie Zeigler, „Personal Existence. A Study of Buber and Kierkegaard“, *Journal of Religion*, Bd. 40, 1960, S. 80–94. Für die Wende von Nietzsche zu Kierkegaard in Bubers intellektueller Biographie vgl. Golomb, „Kierkegaard in Zion“, S. 133 f.; ders., „Buber's *I and Thou* vis-à-vis Nietzsche and Kierkegaard“, *Existentia*, Bd. 12, 2002, S. 413–427; besonders interessant hier die Beobachtungen zur Korrespondenz Bubers: *ibid.* S. 420, Anm. 20.

²⁴ Vgl. Golomb, „Kierkegaard in Zion“, S. 132 f.

²⁵ Vgl. Gershom Scholem, *Tagebücher 1913–1917*, Frankfurt a. M. 1995, S. 41.

²⁶ Vgl. z. B. David Groiser, „Repetition and Renewal. Kierkegaard, Rosenzweig and the German-Jewish Renaissance“, in *Die Gegenwärtigkeit des deutsch-jüdischen Denkens*, hg. von Julia Matveev und Ashraf Noor, München 2011, S. 265–301.

²⁷ Vgl. z. B. Schmuel Hugo Bergman [Hugo Bergmann], *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, Jerusalem 1974; Jacob Golomb, „Israel: Kierkegaard's Reception in Fear and Trembling in Jerusalem“, in *Kierkegaard's International Reception*, Tome III, *The Near East, Asia, Australia and the Americas*, hg. von Jon Stewart, Aldershot 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Bd. 8), S. 25–38, hier S. 31.

Werfel,²⁸ Ernst Weiss,²⁹ Ernst Polak,³⁰ Arthur Schnitzler,³¹ Hermann Broch,³² Oskar Baum,³³ Ernst Bloch,³⁴ Walter Benjamin³⁵ und Paul Kornfeld³⁶ mit Kierkegaard beschäftigt. Die jüdische Rezeption Kierkegaards gipfelt in euphorischen Äußerungen, die Kierkegaard gleichsam für das Judentum oder das „jüdische[] Weltgefühl[]“ reklamieren: „[N]irgends“ sei der „Kern des jüdischen Weltgefühls...so klar, so erlebt formuliert“³⁷ wie in Kierkegaards *Furcht und Zittern*, reflektiert Brod in *Heidentum – Christentum – Judentum* (1922). Scholem sinniert in seinem Tagebuch über die „grandios[]en Bücher“ des Dänen und geht so weit, Kierkegaard ganz für das Judentum zu reklamieren: „Kierkegaard ist ein Jude!“³⁸ Solche Einschätzungen fanden schließlich auch den Weg nach Amerika, wo Jacob Halevi im

28 Vgl. Norbert Abels, *Franz Werfel*, Reinbek bei Hamburg 1990, S. 19.

29 Vgl. Tom Kindt, *Unzuverlässiges Erzählen und literarische Moderne. Eine Untersuchung der Romane von Ernst Weiss*, Tübingen 2008, S. 106, 125 – 129; ders., „Expressionismus als ‚Literatur der Existenz‘. Ernst Weiß, Søren Kierkegaard und die ‚Angst vor dem Guten‘“, in *Literatur als Lust. Begegnungen zwischen Poesie und Wissenschaft. Festschrift für Thomas Anz zum 60. Geburtstag*, hg. von Lutz Hagestedt, München 2008, S. 155 – 162.

30 Vgl. Harmut Binder, „Ernst Polak – Literat ohne Werk. Zu den Kaffeehauszirkeln in Prag und Wien“, *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, Bd. 23, Stuttgart 1979, S. 366 – 415, hier S. 381.

31 Vgl. Christian Benne, „Das weite Land. Schnitzlers Kierkegaardsche Bilanz des Ästhetizismus“, *Modern Austrian Literature*, Bd. 33, 2000, S. 29 – 53.

32 Vgl. Robert Halsall, „Zur Kierkegaardrezeption Hermann Brochs“, in *Literaturvermittlung um 1900. Fallstudien zu Wegen ins deutschsprachige kulturelle System*, hg. von Florian Krobb und Sabine Strümper-Krobb, Amsterdam 2001, S. 131 – 146.

33 Vgl. Kafkas Brief an Baum im Oktober 1917; in ders., *Briefe 1902 – 1924*, Frankfurt a. M. 1975, S. 190.

34 Vgl. z. B. Blochs Rede vom „christliche[n] Sprung“, in *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, Frankfurt a. M. 1985 [1923], S. 32; vgl. auch eine explizite Nennung Kierkegaards im Kontext der musikalischen Reflexionen, die zur Gänze durch die Erörterungen in *Entweder – Oder* beeinflusst scheinen (ibid., S. 71); zu Blochs Kierkegaard-Rezeption allgemein Alina Vaisfeld, „Ernst Bloch: The Thinker of Utopia’s Reading of Kierkegaard“, in *Kierkegaard’s Influence on Philosophy*, Tome I, *German and Scandinavian Philosophy*, hg. von Jon Stewart, Aldershot 2012 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Bd. 11), S. 67 – 84.

35 Die Verweise auf Kierkegaard finden sich im *Passagen-Werk* in den Konvoluten D, I, J, M im Kontext der geplanten Kapitel zum *flâneur*, zu Baudelaire, zur Langeweile und zum bürgerlichen Interieur; vgl. Joseph Westfall, „Walter Benjamin: Appropriating the Kierkegaardian Aesthetic“, in *Kierkegaard’s Influence on Philosophy*, Tome I, *German and Scandinavian Philosophy*, S. 49 – 66.

36 Vgl. Markus Weber, *Expressionismus und Neue Sachlichkeit. Paul Kornfelds literarisches Werk*, Frankfurt a. M. und New York 1997, S. 73.

37 Max Brod, *Heidentum – Christentum – Judentum. Ein Bekenntnisbuch*, München 1922, hier Bd. 1, S. 284. Vgl. zu Brods Kierkegaard-Rezeption etwa auch ders., *Streitbares Leben. Autobiographie*, München 1960, S. 17.

38 Scholem, *Tagebücher 1913 – 1917*, S. 108; Hervorhebung im Original.

Jahr 1959 implizit und explizit auf Steinberg, Gumbiner und Fox³⁹ antwortet und emphatisch für die Vereinbarkeit Kierkegaards mit dem Judentum plädiert. Halevis Gedankengang mag auf den ersten Blick befremden, da auch er Kierkegaard vollständig ins Judentum assimiliert:

This writer has dared maintain...that Kierkegaard's thought, if stripped of its applications to the framework of Christian dogmatic essentials, is in its essentials basically Jewish to the core. Indeed, using the tools of thought with a sharpness and an adeptness possessed by few, Kierkegaard is the guide needed by modern Jews, as well as by Christians, to revive the consciousness of what it is that gives to Jewish thought the distinctiveness it possesses in contradistinction to philosophic thought.⁴⁰

Ans Judentum angeglichen wird Kierkegaard also über eine Vorstellung des ‚jüdischen Denkens‘. Dieses ‚jüdische‘ und demnach anscheinend auch Kierkegaardsche Denken steht im Kontrast zu einem ‚philosophischen‘, rational fundierten Denken, das gegenwärtig dominant sei; somit sollten nicht nur Juden, sondern auch Christen das jüdische Denken wiederentdecken, das an der Basis der beiden Religionen liege.

II Das ‚jüdische Denken‘ und der Orientalismus

Um 1900 waren verschiedene Versuche unternommen worden, ein solches ‚jüdisches Denken‘ essentialistisch zu konzeptualisieren. Eine Strategie bestand in seiner Situierung im Orient, wobei ihm fast immer stereotyp ‚orientalische‘ Eigenschaften zugeschrieben wurden. Das ‚jüdische Denken‘ steht jeweils einem westlich-rationalen Seinsmodus gegenüber, dem J.L. Halevis ‚philosophisches Denken‘ mehr oder weniger entspricht. Und ausgerechnet Kierkegaard wird immer wieder für dieses ‚jüdische Denken‘ vereinnahmt: Gerade anhand verschiedener Kierkegaard-Aneignungen lässt sich somit vorzüglich beobachten, wie die Un-

³⁹ Eine explizite Replik auf Fox publizierte Halevi wie dieser selber in *Judaism*: Jacob L. Halevi, „Kierkegaard and the Midrasch“, *Judaism*, Bd. 4, 1955, S. 13–28.

⁴⁰ Jacob L. Halevi, *A Critique of Martin Buber's Interpretation of Søren Kierkegaard*, Diss. Hebrew Union College/Jewish Institute of Religion, 1959, p. 1. Vgl. auch Jacob L. Halevi, „Kierkegaard's Teleological Suspension of the Ethical – Is It Jewish?“, *Judaism*, Bd. 8, 1959, S. 291–301. In neuerer Zeit haben André Lacocque und Paul Ricoeur darauf verwiesen, dass sich die Idee einer teleologischen Suspension des Ethischen tatsächlich im Midrasch finde, wie Halevi behauptet; vgl. André Lacocque und Paul Ricoeur, *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago und London 2003, S. 97–109.

terschiede zwischen einem ‚christlichen‘ und einem ‚jüdischen‘ Denken jeweils konstruiert werden.

Ein Beispiel dieses Prozesses bietet der russisch-französische Religionsphilosoph Lev Shestov, der – neben Jean Wahl – als wichtigster Vermittler Kierkegaards in Frankreich gilt.⁴¹ Nach seiner Emigration nach Paris im Jahr 1921 scharte Shestov, der regelmäßig in Philosophie-Journalen publizierte und ab 1925 an der Sorbonne unterrichtete, schnell eine Gruppe Anhänger um sich, zu denen unter anderem der junge Georges Bataille gehörte. Shestovs Einfluss auf das intellektuelle Klima in Paris war immens: Über seine – in diesem Fall sehr kritischen – Schriften wurde etwa Edmund Husserl und mit ihm die Phänomenologie als neue philosophische Disziplin überhaupt erst in Frankreich etabliert.⁴² Shestovs ebenso wirkungsmächtige Kierkegaard-Deutungen sowie ihre Rezeptionsgeschichte weisen eine Struktur auf, durch die jüdische Lektüren Kierkegaards immer wieder geprägt sind.⁴³

Shestov, 1866 in eine jüdische Kiewer Familie geboren, publizierte während seines langen Lebens in Russland, Deutschland, der Schweiz und zuletzt Frankreich eine Vielzahl an Werken, die mehrheitlich um Fragen des Glaubens, der Rationalität und der Wissenschaft kreisen. Erstmals im Jahr 1905 entwarf er in *All Things Are Possible Or, The Apotheosis Of Groundlessness*⁴⁴ eine ausführliche Polemik gegen eine ‚westlich‘ konnotierte Vernunft, die an Schopenhauers Rationalismus-Kritik erinnert. Über Nietzsche vermittelt, war diese um die Jahrhundertwende äußerst populär und inspirierte zahlreiche Philosophen, Essayisten und Schriftsteller, die den ‚Untergang des Abendlandes‘ einer aufklärerisch-kalten Vernunft zuschrieben, exemplifiziert beispielsweise durch die Infragestellung der metaphysischen Basis des Selbst durch Ernst Mach. Im Kontext eines

41 Die Überlegungen zu Shestov, seiner Rezeption und zum Briefwechsel mit Buber entstammen mit signifikanten Anpassungen: Joanna Nowotny, „[T]he Jewish Philosopher par Excellence! Lev Shestov, Martin Buber and the Jewish Reception of Sören Kierkegaard“, *Lev Shestov Journal / Cahiers Léon Chestov*, Bd. 13/14, 2014, S. 15–34.

42 Siehe Lev Shestov [Léon Chestov], „Memento mori“, *Revue philosophique*, Bd. 101–102, 1926, S. 5–62; Lev Shestov [Léon Chestov], „Qu'est-ce que la vérité?“, *Revue philosophique*, Bd. 103–104, 1927, S. 36–74. Trotz ihrer Gegnerschaft in philosophischen Fragen verband Shestov und Husserl in den letzten Jahren ihres Lebens eine relativ enge Freundschaft.

43 Vgl. zu Shestovs Kierkegaard-Rezeption George Pattisons wegweisende Untersuchungen, v. a. „Lev Shestov: Kierkegaard in the Ox of Phalaris“, *Kierkegaard and Existentialism*, hg. von Jon Stewart, Aldershot 2011 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Bd. 9), S. 355–373.

44 Titel der literarischen Übersetzung von Samuel Solomonovich Kotliansky: Lev Shestov, *All Things are Possible*, New York 1920. Eine deutsche Übersetzung ist bislang nicht verfügbar.

philosophischen Projekts, das auf die Profilierung eines anderen, nicht rationalen Denk- und Seinsmodus zielte, wurde Kierkegaard für Shestov interessant.

Um 1930 begann dieser, der nach eigener Aussage erstmals im April und Mai 1928 während eines Besuchs bei seinem Freund Buber in Frankfurt von Kierkegaard hörte,⁴⁵ konzentriert dessen Schriften zu studieren. Die engagierten Studien waren höchst fruchtbar; aus ihnen resultierten unter anderem Vorlesungen an der Sorbonne und vor der *Russischen Gesellschaft für Religion und Philosophie*, eine Radiosendung,⁴⁶ ein Kierkegaard-Essay, der später Teil seines magnum opus *Athènes et Jérusalem* (1938) wurde, und der Vortrag *Kierkegaard et Dostoevsky*, der später als Einleitung seines exklusiv Kierkegaard gewidmeten Buches *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (1936) diente. In all diesen Veröffentlichungen stützte sich Shestov auf sein Verständnis der Kierkegaardschen (beziehungsweise der de Silentioschen) Rationalismus-Kritik als Plädoyer für eine andere, religiöse Seins- und Verstehensweise, für einen Glauben kraft des Absurden. Die teleologische Suspension des Ethischen als Anerkennung der unendlichen Potenz Gottes, die sich dem menschlichen Verstand entzieht und auf Seinsmodi ausserhalb der Logik und Moral verweist, trieb Shestov immer wieder um.

Shestov rezipierte Kierkegaard in einer Glaubensphilosophie, die eklektisch aus verschiedenen religiösen und philosophischen Quellen schöpfte und die er selber nirgends als eine ‚jüdische‘ bezeichnet. Ob er damit als ‚jüdischer‘ Philosoph im engeren Sinn gelten kann, ist umstritten: Während Bergmann ihn nicht in seine Einführung in das ‚moderne jüdische Denken‘ mit aufnahm,⁴⁷ muss er etwa nach Bernard Martin neben Buber und Rosenzweig als großer Philosoph des Judentums bezeichnet werden.⁴⁸ Die Kontroverse erstreckt sich über mehrere Jahr-

⁴⁵ Nathalie Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov*, 2 Bde., Paris 1993, hier Bd. 2, S. 15. Vgl. zum Besuch bei Husserl, der den Ausschlag zu Shestovs Beschäftigung mit Kierkegaard gab, Lev Shestov, *Spéculation et révélation*, Lausanne 1982, S. 207; vgl. auch Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov*, Bd. 2, S. 24f. Vgl. zur Rezeptionsgeschichte Kierkegaards in Frankreich Samuel Moyn, „Transcendence, Morality, and History. Emmanuel Levinas and the Discovery of Søren Kierkegaard in France“, *Yale French Studies*, Bd. 104, 2004, S. 22 – 54; Samuel Moyn: *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Ithaca, N.Y., 2005. Vgl. die Passage, an der Shestov davon spricht, dass Kierkegaard in Russland völlig und in Frankreich praktisch unbekannt gewesen sei: Lev Shestov [Léon Chestov], *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris 2006 [1936], S. 35.

⁴⁶ Lev Shestov, *Kierkegaard, philosophe religieux. Série de cinq conférences diffusées sur Radio-Paris entre le 21 octobre et le 25 novembre 1937*; Text publiziert in den *Cahiers de Radio-Paris*, Nr. 12, 15. Dezember 1937 (http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Chestov_-_Kierkegaard,_philosophe_religieux.htm) (1/18/2016).

⁴⁷ Samuel Hugo Bergman [Hugo Bergmann] / Alfred Jospe, *Faith and Reason. An Introduction to Modern Jewish Thought*, New York 1963.

⁴⁸ Vgl. Bernard Martin (Hg.), *Great 20th Century Jewish Philosophers*, New York 1970.

zehnte und begann schon zu Shestovs Lebzeiten: Der rumänisch-französische Dichter, Dramatiker, Literaturkritiker und Filmregisseur Benjamine Fondane sah in Shestov „le philosophe juif par excellence!“,⁴⁹ während Emmanuel Levinas in seiner Besprechung von *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (erschien 1937 in der *Revue des Etudes Juives*) Shestov einen „juif philosophe“, aber „certes pas un philosophe du judaïsme“ nennt.⁵⁰ Levinas unterstreicht die Tatsache, dass Shestov nicht zwischen dem Alten und dem Neuen Testament unterscheide, was ihn in den Augen des Rezensenten zu einem allgemeinen „philosophe de la religion“ mache.⁵¹

Die Uneinigkeit, die bezüglich dieser Frage herrscht, speist sich aus konträren Vorstellungen dessen, was als ‚jüdisch‘ bezeichnet werden kann und soll. Muss sich ein ‚jüdischer‘ Philosoph zum Ziel setzen, das Judentum neu zu denken oder zumindest aus einer explizit jüdischen Position zu philosophieren, oder gibt es tatsächlich ein ‚jüdisches Denken‘, das unabhängig ist von der religiösen (oder eben areligiösen) Ausrichtung seines Subjektes? Das Aufeinanderprallen verschiedener Ansichten zu dieser Frage war eines der charakteristischen Merkmale des jüdischen Identitätsdiskurses zu Shestovs und Bubers Zeiten. Der frühe Buber ist in dieser Hinsicht ambivalent, wenn er ‚jüdisches Denken‘ oder ‚jüdisches Bewusstsein‘ in sehr allgemein-humanen Begriffen definiert⁵² und von der formalen Zugehörigkeit zu oder Ausübung einer Religion abtrennt. Eine solche ‚spirituelle‘ Auffassung des Judentums wurde begeistert rezipiert: Gustav Landauer beispielsweise unterstrich in seiner Rezension von Bubers *Legende des Baalschem* (1908, Rezension 1910), einer Sammlung chassidischer Geschichten, dass er durch Buber das Judentum als spirituelle Sensibilität entdeckt habe, die er unabhängig von der Ausübung einer institutionalisierten Religion mit allen anderen Juden teile. Er schreibt:

Nirgends so wie von dem Denken und Dichten Martin Bubers kann der Jude lernen, was mancher in unsern Tagen nicht von Haus aus weiß, sondern auf einen äußern Anstoß hin erst in sich findet: daß das Judentum nicht eine äußere Zufälligkeit, sondern eine unverlierbare innere Eigenschaft ist, deren Gleichheit eine Zahl Individuen zu einer Gemeinschaft verbindet. So besteht also zwischen dem, der dies schreibt, und dem Verfasser des Buches ein

49 Benjamin Fondane, „Léon Chestov, à la recherche du Judaïsme perdu“, *La Revue Juive de Genève*, Bd. 37, 1936, S. 326–328, hier S. 328.

50 Emmanuel Levinas, [Rezension zu:] „Leon Chestov. Kierkegaard et la Philosophie Existentielle (Vox Clamantis in Deserto)“, *Revue des Etudes Juives*, Bd. 101, 1937, S. 139–141, hier S. 141.

51 Ibid., S. 141.

52 Vgl. dazu etwa die Zeilen aus den *Chassidischen Büchern*, die Shestov affirmativ zitiert: Lev Shestov, „Martin Buber. Un Mystique juif de langue allemande“, *Lev Shestov Journal*, Bd. 4–5, 2005, S. 83–95, hier S. 85.

gemeinsamer Boden, eine Gleichheit der Seelensituation, die nicht so ohne weiteres für andere Leser vorauszusetzen ist.⁵³

Wie unten im Detail zu zeigen sein wird, spricht Buber im Kontext eines solcherart ‚spirituellen‘ Verständnisses des Judentums als „unverlierbare innere Eigenschaft“ davon, dass die „Judenteele“ eine Verwandtschaft mit Kierkegaard aufweise.⁵⁴ Darin steht er nicht allein: Shestovs Schüler Fondane knüpft an solch ‚spirituelle‘ Vorstellungen des Judentums an, wenn er in einem Brief an den Neuscholastiker Jacques Maritain schreibt, dass Shestovs Weltbild zwar nicht spezifisch ‚jüdisch‘, aber doch wieder spezifisch für das ‚jüdische Denken‘ sei.⁵⁵ Fondane bezeichnet Shestov in seinem Artikel über dessen *judaisme perdu* als den ‚jüdischen Philosophen par excellence‘, da er das Judentum an die Tatsache erinnere, dass seine Werte nicht identisch mit einer autonom-säkularen Moral seien. Das Argument ist zumindest implizit durch und durch Kierkegaardscher Natur: Ethik und Glaube klaffen im Judentum auseinander, weswegen eine teleologische Suspension des Ethischen in Fondanes Augen nicht nur möglich, sondern notwendig sein müsste. Nur eine Überwindung der autonomen Moral und der ‚griechischen‘ Rationalität erlaube eine Wiederbelebung des Judentums, der wahrhaft jüdischen Denkart und ihrer „position métaphysique“⁵⁶.

Diese ‚Position‘ ist nicht an eine Ethnie oder eine genetische Abstammung gebunden. In der Einleitung seines Shestov-Aufsatzes und erneut im Brief an Maritain⁵⁷ bemerkt Fondane, dass einige Denker jüdischer Herkunft – wie Bergson, Freud oder Einstein – in ihrer Essenz oder ‚position métaphysique‘ kaum als jüdisch zu bezeichnen wären; doch Kierkegaard, der sich mit Hiob und Abraham beschäftigte, erscheint ihm in geistiger Weise weit mehr Jude zu sein.⁵⁸

Fondane schließt also Shestovs subjektiv-authentische Seins- und Glaubensweise, die dieser ja nirgends explizit als jüdisch bezeichnet, mit dem ‚jüdischen Denken‘ kurz. Shestov selber operiert mit einem anderen Vokabular, dessen jüdisch-biblischer Hintergrund aber implizit mit aufgerufen wird: Schon im Titel seines späten Großwerks wird der Existenzmodus des Glaubens, in dessen Nähe er

53 Gustav Landauer, [Rezension zu:] „Buber, Die Legende des Baalschem“, *Das literarische Echo*, Bd. 13, 1910, S. 148–149, hier S. 148.

54 Martin Buber, *Schriften zum Christentum*, hg. von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer, Gütersloh 2011 (*Werkausgabe*, Bd. 9), S. 307.

55 Benjamin Fondane/Michel Carassou/René Mougél, *Fondane, Maritain. Correspondance de Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain*, Paris 1997, S. 38.

56 Fondane, „Léon Chestov“, S. 328.

57 Fondane/Carassou/Mougél, *Fondane, Maritain*, S. 38.

58 Fondane, „Léon Chestov“, S. 326.

Kierkegaards ‚Hymne an das Absurde‘⁵⁹ rückt, mit ‚Jerusalem‘ assoziiert; er liegt der Rationalität fern, ist intuitiv und basiert auf einem Gefühl für die Einheitlichkeit des Kosmos. Der orientalistische Diskurs, auf dem solche Kategorisierungen aufruhen, geht weit über die jüdische Moderne hinaus. Der Orientalismus um die Jahrhundertwende stand – wie im Fall Shestovs – im Kontext einer Kritik am ‚westlichen Rationalismus‘ und an der Entfremdung von Natur und Spiritualität, wie sie für die eigene Gegenwart konstatiert respektive konstruiert wurde. In östlichen Religionen und Lebensphilosophien, insbesondere der harmonischen Einheitlichkeit, die man ihnen zuschrieb, wurde dem ‚modernen Westen‘ ein Spiegel vorgehalten. Verschiedene Zeitschriften und Publikationsserien befriedigten das Interesse an der Mystik, das um und nach 1900 grassierte. Eugen Diederichs etwa, Gründer des nach ihm benannten Verlags und Verleger der ersten deutschen Kierkegaard-Gesamtausgabe, plädierte für eine ‚Rückkehr‘ der Deutschen in eine ‚höhere transzendente Realität‘⁶⁰ und betrachtete seine eigene Verlagsarbeit als Beitrag zu dieser neuen deutschen Transzendenz. Dass Kierkegaards Schriften in diesem Zusammenhang auf Interesse stießen, weist darauf hin, dass sich die persönlich-authentische Religiosität, die er (freilich oft pseudonym) entwarf, nicht nur für Shestov an Versuche einer neuen ‚Spiritualisierung des Abendlandes‘ anschließen ließ.

Ein gutes Beispiel für die Verknüpfung von Mystizismus und Kierkegaardscher Religiosität ist der junge Georg Lukács. Vor seiner Wende zum Marxismus und seinem kurzzeitigen Enthusiasmus für jüdisch-mystisches Schriftgut, der sich an Bubers chassidischen Erzählungen entzündete, studierte er mystische Schriften, wie *Die Seele und die Formen* belegt.⁶¹ In den Worten der Essayistin und Philosophin Margarete Susman, die das Werk 1912 rezensierte, kreist es „um den Weg der Seele zum Absoluten“ – und darin könne man es „das Buch eines modernen, eines glaubenslosen Mystikers nennen“⁶². Kierkegaards ‚Schriften‘ erwähnt Lukács bereits ganz am Anfang der Essaysammlung anerkennend, da ihre „Fragen unmittelbar an das Leben selbst gerichtet“ seien, was sie im gleichen Atemzug den

59 So die Formulierung, mit der Shestov Kierkegaard in seinem Husserl-Nachruf beschreibt; Lev Shestov, „In Memory of a Great Philosopher. Edmund Husserl“, *Russkiye zapiski*, Bd. 12, 1938 (<http://www.angelfire.com/nb/shestov/sar/husserl1.html#n>) (1/18/2016).

60 Zitiert bei Paul Mendes-Flohr, *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit, Michigan 1991, S. 80.

61 Vgl. zum mystischen Kontext von *Die Seele und die Formen* etwa die Ausführungen zum Bildbegriff oder zum Gegensatz zwischen dem „tragischen Menschen“ und dem „Mystiker[]“, deren „Welterleben“ sich aber doch „[r]ätselvoll“ „berühren“ und „ergänzen“; Georg Lukács, *Die Seele und die Formen*, Neuwied und Berlin 1971 [1911], S. 12 f., S. 229 – 231.

62 Margarete Susman, „Georg Lukács: Die Seele und die Formen“, *Frankfurter Zeitung*, 05. September 1912 (<http://www.margaretesusman.com/lukacs.pdf>) (1/18/2016).

„Schriften der Mystiker“⁶³ vergleichbar mache. Eine Begeisterung für Kierkegaard als Advokat einer ‚authentischen‘ Lebensweise ging also mit einem Interesse für Mystik Hand in Hand. Ähnliches lässt sich in einem außerjüdischen Kontext anhand der Korrespondenzen Alfred Kubins nachweisen: Im Jahr 1910 empfahl er Fritz Herzmanovsky-Orlando, der ihn nach „einige[n] besonders interessante[n] mystische[n] Bücher[n]“ gefragt hatte, „Kirkegard“ [sic] zu lesen, da er vermutete, dessen Schriften („*Entweder – Oder, Stadien auf dem Lebensweg, die Krankheit zum Tode, Psychologie der Sünde*“) fielen unter die „Gestalt der Mystik“⁶⁴, die Herzmanovsky anziehe.

Als Spielart des Interesses für ‚mystische‘ Lebens- und Denkformen nahm der Orientalismus in der jüdischen Moderne um 1900 eine besondere Wertigkeit an. In Opposition zu einer negativen Zeichnung der Juden als ‚Semiten‘, wie sie das 19. Jahrhundert prägte und auch Juden dazu brachte, anderen Juden ihre ‚fremde‘, orientalische Prägung vorzuwerfen, sie gar als „asiatische Horde“⁶⁵ zu diffamieren, war im jüdischen Identitätsdiskurs der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts der Versuch verbreitet, an positive Vorstellungen des ‚Orientalischen‘ anzuschließen – dies als Form der Selbstermächtigung und Umwertung eines ‚rassischen‘ Stigmas.⁶⁶ Wie Shestov versuchte auch Buber, eine positiv konnotierte ‚jüdisch-orientalische‘, subjektive Denkweise in Opposition zu einer ‚griechischen‘, objektiven Geisteshaltung festzuschreiben.⁶⁷ Einerseits geschah dies durch die Herausgabe zahlreicher chassidischer Geschichten (zuerst z. B. *Die Geschichten des Rabbi Nachman* im Jahr 1906 oder die bereits erwähnten *Legenden des Baalschem*), die von diversen Rezipienten und Kritikern und in Bubers eigenen Paratexten an eine ‚orientalische‘ Spielart des mystischen Weltbezugs angeschlossen wurden.⁶⁸ Der durch Buber über seine Anthologien vermittelte (und in dieser Form erst konstruierte) Chassidismus als eine Form der Ästhetisierung

⁶³ Lukács, *Die Seele und die Formen*, S. 10.

⁶⁴ Fritz Herzmanovsky-Orlando/Alfred Kubin, *Der Briefwechsel mit Alfred Kubin, 1903 – 1952*, hg. von Michael Klein, Salzburg 1983 (Fritz von Herzmanovsky-Orlando, *Sämtliche Werke in zehn Bänden*, Bd. 7), S. 42 – 44.

⁶⁵ Walther Rathenau *Höre, Israel!* (1897) beinhaltet neben der Bezeichnung „asiatische Horde“ auch Beschreibungen der Juden als „abgesondert fremdartiger Menschenstamm, glänzend und auffällig staffiert, von heißblütig beweglichem Gebaren“; Walther Rathenau, „Höre, Israel!“ (http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=717&language=german) (1/18/2016).

⁶⁶ Vgl. Mendes-Flohr, *Divided Passions*, S. 77 – 132; der Abschnitt zu Buber findet sich vor allem auf S. 86 – 88.

⁶⁷ Vgl. zu Bubers ‚Orientalismus‘ etwa Martina Urban, *Hermeneutics of Renewal. A Study of the Hasidic Anthologies of Martin Buber*, Jerusalem 2002, S. 118.

⁶⁸ Vgl. die Quellen bei Mendes-Flohr, *Divided Passions*, S. 96 – 109.

jüdischer Existenz und Erfahrung war für Juden besonders ansprechend, die sich vom traditionellen Judentum entfremdet fühlten. Landauer wäre ein Beispiel, Kafka ein anderes; dieser verarbeitete Anleihen an Bubers chassidische Erzählungen und besonders die *Legenden des Baalschem* im *Landarzt* (1918) – wundersame, übernatürlich schnelle Reisen, Wunderheilungen⁶⁹ –, ohne auf den jüdischen Hintergrund der *Legenden* einzugehen.

Buber untermauerte seinen ‚jüdischen Orientalismus‘ aber auch und vor allem philosophisch, und dabei wurde Kierkegaard relevant: Einschlägiges Beispiel dieses Unterfangens ist eine Rede, die er 1912 in Prag im Auftrag der zionistischen Studentenvereinigung *Bar Kochba* hielt und die 1915 in *Der Neue Merkur* unter dem Titel *Der Geist des Orients* publiziert wurde.⁷⁰ Die Opposition von ‚jüdischer‘ und ‚christlicher‘ Seinsweise wird dort – wie in Shestovs *Athènes et Jérusalem* – reduktiv als Zusammenstoß von „Athen“ und „Jerusalem“ verstanden.⁷¹ Die Juden, die Orientalen, die „den Okzident für die Lehre des Orients gewonnen“ haben und damit „eigentlich der wirkende Orient“ sind,⁷² sind nach Buber ‚motorische‘ Menschen; sie sind stets in Bewegung, ihre Weltsicht ist prozessual, sie ‚spüren‘ die Welt, statt sie nur wahrzunehmen, und erfassen das Ganze einer Sache, bevor sie Details erkennen. Ergriffen sind sie von einem mächtigen Einheitsgefühl – der „jüdische[] Einheitstrieb“⁷³ –, das nicht zuletzt an ihre Existenzweise als Gemeinde zurückgebunden wird; der zum Einzelnen gewordene verschmilzt wieder mit einem größeren Ganzen, das primär ist. Der Jude ist somit der Widerpart des Griechen, welcher der Welt seinerseits ‚sensorisch‘, also analytisch-zergliedernd begegnet.

1928 reagiert der Religionsphilosoph und Judaist Friedrich Thieberger, von 1914 bis Herbst 1917 Hebräischlehrer Kafkas und nach seiner Emigration nach

69 Ronald Hayman, *A Biography of Kafka*, London 2001, S. 216 f. In einer Geschichte reist der Baal-Schem beispielsweise auf magischem Weg und damit unnatürlich schnell zu einer Braut, die er aus dem Reich der Toten zurückholen muss, nachdem ein böser Geist sie umfassen hat; in einer anderen tragen ihn unkontrollierbare Pferde in die „Wildnis“ und darauf in die Tiefe eines ihm unbekannten Waldes; vgl. Martin Buber, *Die Legenden des Baal-Schem*, Frankfurt a. M. 1908, darin: „Das Gericht“, S. 109 – 118; „Der zerstörte Sabbat“, S. 163 – 174; vgl. auch S. 68 f., 86 f., ferner die wundersame Reise des „reiche[n] Manns“ S. 156 f. Ein Brief Kafkas an Brod belegt, dass Kafka sich als Jude in den chassidischen Geschichten zu Hause fühlte, während andere jüdische Werke sein Interesse nicht fesseln konnten (Mendes-Flohr, *Divided Passions*, S. 100).

70 Eine überarbeitete Fassung wurde in die Sammlung *Vom Geist des Judentums* aufgenommen; auf diese Version beziehen sich die folgenden Zitate: Martin Buber, *Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte von Martin Buber*, Leipzig 1916.

71 Vgl. z. B. *ibid.*, S. 47.

72 *Ibid.*, S. 29.

73 *Ibid.*, S. 45.

Palästina im Jahr 1939 Rektor der Hebräischen Universität, in *Der Morgen* („Monatsschrift der Juden in Deutschland“) parallel auf beide Diskurse, also den jüdischen Diskurs über Kierkegaard und den Orientalismus: Kierkegaard ist laut Thieberger ‚jüdisch‘, weil er dem Geist nach Orientale ist. Ohne Buber explizit zu zitieren und knapp vor Shestovs intensiver Kierkegaard-Lektüre, entwirft Thieberger das griechische Denken als „geordnete Zergliederung“, als wissenschaftliche „Atomisierung und Systematik“, dem die „alte orientalische Denkform“⁷⁴ gegenübergestellt wird. Diese Denkform der „Weisheit“ bestehe darin, „aus Ergriffenheit des ganzen Menschen bald hier, bald dort die Wirklichkeit zu bewältigen“; als solche sei sie durch „die rechte Gesamthaltung im persönlichen Leben“⁷⁵ charakterisiert. Das orientalische Denken erscheint als Denken der Einheit und „Totalität“, das vor den „Verlockungen der griechischen Atomisierung“⁷⁶ zu beschützen vermag.

Im gleichen Atemzug wird diese eindeutige geographische und kulturelle Situierung der zwei Denkformen aber wieder unterlaufen, insofern das Doppelgestirn Kierkegaard und Nietzsche „dem ‚orientalischen‘ Denken nahe“⁷⁷ komme. Dass Kierkegaard auf diese Weise ‚orientalisiert‘ werden konnte, scheint verschiedenen Charakteristika und bestimmten Lesarten seines Werks geschuldet, die dessen komplexe Struktur der Pseudonymität und indirekten Mitteilung weitgehend ignorieren:⁷⁸ Erstens bildete die Kritik am Rationalismus samt der Profilierung eines Glaubens kraft des Absurden in *Furcht und Zittern*, die ja für Shestov so anschlussfähig war, meist das Verbindungsglied zwischen Kierkegaard und dem ‚orientalischen‘ Denken. Zweitens war seine Betonung der Subjektivität und des ‚richtigen‘ Lebens in Opposition zu einem philosophisch-abstrakten Systemdenken, exemplifiziert durch Hegel, zentral. Damit verband sich drittens sein sehr persönlicher, immer wieder ins Aphoristische hinübergleitende Stil, der Ausdruck eines Interesses für die konkrete Existenz sein sollte. Schließlich und viertens macht eine dominante rezeptionsgeschichtliche Tradition in Kierkegaards Leben den pointiertesten Ausdruck seines Denkens aus – und *vice versa*:

⁷⁴ Friedrich Thieberger, „Die Erweckung“, *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland*, Bd. 4, 1928, S. 317–324, hier S. 317.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid., S. 318.

⁷⁷ Ibid., S. 317.

⁷⁸ Dieses Ausblenden der komplexen Pseudonymität ist für die deutschsprachige Kierkegaard-Rezeption in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts typisch; McKinnon geht so weit zu behaupten, sie habe ‚the phantom Kierkegaard‘ konstruiert, indem etwa die irrationalistischen Tendenzen der Pseudonyme für bare Münze genommen wurden. Dies sei nicht zuletzt durch die sehr tendenziösen Übersetzungen Schrempfs bedingt. Vgl. Alastair McKinnon, „Barth's Relation to Kierkegaard: Some Further Light“, *Canadian Journal of Theology*, Bd. 13, 1967, S. 31–41.

Seinen Begriff der integren, authentischen Subjektivität sehen viele Rezipienten in seiner vieldiskutierten Biographie verwirklicht. All diese Aspekte trugen dazu bei, dass Kierkegaard, der einer Romantisierung des ‚Orientalischen‘ selber gewiss fernstand, in ein Paradigma ‚authentischer‘, ‚anti-westlicher‘ Existenz eingeschrieben werden konnte.

III Die Neudefinition der biblischen Religionen: Das ‚jüdische‘ Frühchristentum

Kierkegaard kann also als Jude stilisiert werden, insofern er in die Nähe eines ‚jüdischen Denkens‘ gerückt wird, das man wiederum zumeist als ‚orientalisch‘ begreift. Dies geht des Öfteren Hand in Hand mit einer weiteren Argumentationsfigur: Kierkegaard kann auch deshalb als Jude verstanden werden, weil sein Christentum mit einem als authentisch imaginierten Frühchristentum in Einklang steht, das selber als weitgehend ‚jüdisch‘ stilisiert wird. Brod etwa gemeindete das „Urchristentum“ ins Judentum ein;⁷⁹ Bergmann schrieb in *Die Heiligung des Namens*, dass „die Lehre Jesu von Nazareth..., wenn sie nur wahrhaft im ‚Wesen‘ ergriffen wird“, durch „und durch jüdisch“ sei – „das Abendland und wohl schon Paulus“ freilich hätten diese Lehre „mißverstanden“⁸⁰. Auch Shestov stellte das ‚orientalische‘ Judentum und das Frühchristentum vor dem Zeitpunkt seiner Korruption durch die ‚griechische‘ Rationalität als Einheit dar.⁸¹

Ein besonders markantes Beispiel einer so operierenden Aneignung Kierkegaards, die gleichzeitig mit orientalistischem Vokabular operiert, ist der junge Gershom Scholem, der wie Buber und Bergmann im Umfeld der ‚jüdischen Renaissance‘ tätig war. Sein erstes Interesse an Kierkegaard fällt in eine Zeit, in der sich Scholem spezifisch am Christentum oder am „Urchristentum“ und seinem Geist abarbeitete. Seine Begeisterung für das „Urchristentum“ konzentriert sich

⁷⁹ Vgl. zu Brods Verständnis von Kierkegaards Lebenshaltung und Jesu Botschaft als ‚jüdisch‘ z. B. Max Brod, *Das Diesseitswunder*, Wiesbaden 1949, S. 50 f.

⁸⁰ Samuel Hugo Bergman(n), „Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem)“, in *Lust an der Erkenntnis: Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*, hg. von Schalom Ben-Chorin und Verena Lenzen, München 1988, S. 161 – 171, hier S. 167 f.

⁸¹ Vgl. den Brief an den orthodoxen Priester Sergei Bulgakov, den Shestov wenige Tage vor seinem Tod verfasste, abgedruckt in: Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov*, Bd. 2, S. 222; auch im Briefwechsel mit Buber bemerkt er, dass er in bestimmten Belangen „kein[en] Unterschied zwischen dem neuen und alten Testament“ sehe; Lev Shestov und Martin Buber, *Correspondance Léon Chestov – Martin Buber*, German Transcription and Notes by Michaela Willeke, *Lev Shestov Journal*, Bd. 4 – 5, 2005, S. 3 – 42, hier S. 38.

auf die Figur Jesu. So schildert er am 22. Mai 1915 einen „Königstraum“, den wohl die meisten jungen Juden gehabt hätten: „Wer von uns...hat wohl nicht den gleichen Königstraum gehabt und sich als Jesus gesehen und Messias der Bedrückten.“⁸² Dieser „Erlösertraum“⁸³ exemplifiziert Scholems Stellung zum Christentum zu dieser Zeit. Jesus als ‚Urchrist‘ wird als valides Vorbild für jeden betrachtet, der danach strebt, das Judentum grundlegend zu erneuern. Diese positive Lesart des Urchristentums und seines Namensgebers erlaubt es Scholem, Konzepte Kierkegaards ins Judentum zu importieren.

Mit rebellischem Impetus versteht der Scholem der frühen Tagebücher Kierkegaard als „Kämpfer auf den verrufensten und verlachtsten Außengebieten der Reflexion“⁸⁴, als einen wahren Christen und eine „ungeheure Persönlichkeit“⁸⁵, die *nach* Christus in einer Reihe nur mit wenigen anderen zu nennen ist. „Erneuerung des Geistes“ sei Kierkegaards Ziel, den „Tod des Rationalismus“ bedeute er⁸⁶ – diese ‚irrationale‘ Lesart erinnert an Shestov. Scholem, der wie erwähnt begeistert niederschreibt, dass Kierkegaard „ein Jude!“ sei, bemerkt entsprechend, dass dieser „wie ein letzter Abglanz alttestamentarischer“,⁸⁷ also „orientalisch[er]“⁸⁸ Menschheit anmute. Diese ‚Judaisierung‘ Kierkegaards, die Scholem selber übrigens nur wenig später problematisierte,⁸⁹ erscheint noch ausgeprägter, wenn er im Januar 1916 über die Halacha – das jüdische Gesetz – und dessen Interpretation, den Talmud, reflektiert. Der Talmud sei ein „Trümmerfeld“, die Halacha ein „Leichenfeld“,⁹⁰ beide nicht länger brauchbar als Medien der Vermittlung im Dienste eines lebendigen Gottesverhältnisses. Diese Mittlerstellung wird stattdessen ausgerechnet Kierkegaard zugesprochen: „Kierkegaard ist der Palast, der aus dem Gestein des Talmud errichtet worden ist. Man sammelte die Steine des Trümmerfeldes und baute daraus Kierkegaard. Deshalb ist er so groß. Er ist der Mittler zwischen Gott und Israel, der der Talmud nicht geworden ist.“⁹¹ Das Bild, das Scholem heraufbeschwört, ist sehr stark: Kierkegaard ist nicht nur ‚aus‘ dem Talmud gefertigt, er hat auch die Potenz, an seine Stelle zu rücken und zwischen Gott und den Juden zu vermitteln – damit können seine Schriften tat-

⁸² Scholem, *Tagebücher 1913–1917*, S. 116.

⁸³ Vgl. dazu auch die biographische Skizze, in der sich Scholem zur selben Zeit geradezu als „Auserwählte[r]“ (ibid., S. 120) stilisiert.

⁸⁴ Ibid., S. 238.

⁸⁵ Ibid., S. 42.

⁸⁶ Ibid., S. 41.

⁸⁷ Ibid., S. 376; vgl. schon die analoge Bemerkung S. 41.

⁸⁸ Ibid., S. 412.

⁸⁹ Vgl. dazu etwa ibid., S. 245, 412.

⁹⁰ Ibid., S. 223 f.

⁹¹ Ibid., S. 224.

sächlich zu einer Art neuem Talmud, zu einer Erklärung des göttlichen Wortes werden. Wer genau die Steine sammelte und Kierkegaard ‚baute‘, bleibt dabei allerdings unklar.

Der wohl wirkungsmächtigste Advokat jener Eingemeindung des Frühchristentums ins Judentum, mit der zugleich eine jüdische Identifikation mit Kierkegaard einhergeht, ist erneut Buber, der immer wieder betont, dass das frühe, ‚reine‘ Christentum aus dem gleichen ‚orientalischen‘ Geist stamme wie das Judentum.⁹² Das Frühchristentum bis hin zu Paulus, besonders das Christentum des neuen Testaments, wird als Teil des Judentums reklamiert, seine späteren Formen dagegen als Aberrationen betrachtet: „Wohl hat diese Bewegung [scil. das Christentum] nicht mit ihrem ursprünglichen Wesen, sondern synkretistisch vermischt das Abendland überwältigt; wohl hat sie vom Hellenismus mehr angenommen als Bilder und Worte; aber das dauernd Zeugende im Christentum war jüdisches Urgut.“⁹³ An anderer Stelle hält Buber fest, dass das Urchristentum mit dem Judentum „weit mehr als mit dem zu schaffen“ habe, „was man heute als Christentum bezeichnet“.⁹⁴

Im Jahr 1950 und aus einer gewissen Distanz zur ‚orientalistischen‘ Euphorie seiner Frühphase widmet sich Buber explizit und ausführlich den unterschiedlichen Glaubensweisen, die Judentum und Christentum kennzeichnen; sein Ziel ist, dadurch eine neue Form des jüdisch-christlichen Dialogs zu ermöglichen. In *Zwei Glaubensweisen* wird klar gesagt, dass Jesus noch dem alttestamentlich-jüdischen Geist angehöre: In „der Lehre Jesu..., wie wir sie aus den älteren Evangelientexten kennen“, waltet demnach „das genuin-jüdische“.⁹⁵ Buber spricht davon, dass Jesus für ihn ein „große[r] Bruder“⁹⁶ sei, er also in einem ethnischen und/oder geistigen Verwandtschaftsverhältnis mit dem christlichen Messias stehe. Ein solches Verständnis von Jesus als Häretiker, der eine Wiederbelebung des Judentums anstrebte, erlaubt es Buber, ‚wahre‘ Christen ebenfalls als in ihrer Glaubensweise jüdisch oder mit dem ‚echten Judentum‘ zumindest als vereinbar zu verstehen: „[W]o in der Folgezeit Christen zur reinen Lehre Jesu heimverlangen, spinnt sich nicht selten, wie in anderen Punkten so auch in diesem, gleichsam ein unbewußtes Gespräch mit dem echten Judentum an.“⁹⁷

⁹² Vgl. z. B. Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 72 f.

⁹³ Ibid., S. 33.

⁹⁴ Buber, „Drei Reden über das Judentum“, in ders., *Frühe jüdische Schriften. 1900–1922*, hg. von Barbara Schäfer, Gütersloh 2007 (*Werkausgabe*, Bd. 3), S. 219–256, hier S. 247.

⁹⁵ Buber, „Zwei Glaubensweisen“, in: ders., *Schriften zum Christentum*, S. 202–312, hier S. 205.

⁹⁶ Ibid., S. 206.

⁹⁷ Ibid., S. 205.

Buber trifft in diesem Text eine Unterscheidung zwischen *Emuna* – Glaube im Sinn von Vertrauen, Treue, Loyalität – und *Pistis* – Glaube im Sinn von Anerkennen, dass etwas wahr ist bzw. sich auf eine bestimmte Weise verhält. Die *Pistis* als objektiv und rational fundierte Form des Glaubens, die in die Nähe des Wissens gerückt wird, ist spezifisch ‚westlich‘. Die *Emuna* dagegen wird mit dem Judentum verknüpft: sei doch der Mensch, der sich in einem solchen Glaubensverhältnis findet, „primär Glied einer Gemeinschaft, deren Bund mit dem Unbedingten ihn mit umgreift und determiniert“. ⁹⁸ Bubers allgemeines Verständnis des Judentums als Religion der Gemeinschaft – und besonders des Chassidismus als Glaubensweise, die *Gottesliebe und Nächstenliebe* (1940–43) vereint – klingt an, ein Verständnis, das auch deutlich aus seinen diversen expliziten Kritiken an Kierkegaards Kult des Einzelnen und seiner Buber zufolge exklusiven Gott-Beziehung spricht. ⁹⁹ Die christliche *Pistis* wiederum wird in ganz Kierkegaardscher Manier als „[Z]u einem Einzelnen“-Werden verstanden, als Bekehrung und als persönlicher Glaube. ¹⁰⁰ Dass Bubers Verständnis der *Pistis*, die er übrigens vor allem im hellenistisch geprägten Frühchristentum verwirklicht sieht, eine Kierkegaardsche Basis besitzt, ¹⁰¹ wird auch daran ersichtlich, dass er davon spricht, dass der „erlösungsbedürftige[] Mensch der verzweifelnden Stunde“ einen „Sprung“ in den Glauben an das „für absurd Gehaltene[]“ vollziehen müsse: „Gewiß wird der Innenbezirk des Glaubens nicht als ein Fürwahrhalten, sondern als eine Seinsverfassung verstanden; aber der Vorhof ist das Fürwahrhalten des bisher nicht für wahr, ja gar für absurd Gehaltene[n], und es gibt keinen anderen Zugang.“ ¹⁰²

Allerdings ist Kierkegaard in Bubers *Zwei Glaubensweisen* doch nicht nur einfach ein vorzüglicher Christ und damit beispielhafter Exponent der *Pistis*. ¹⁰³

⁹⁸ Ibid., S. 203.

⁹⁹ Vgl. dazu beispielsweise die Kierkegaard-Passagen in *Die Frage an den Einzelnen* (1936), *Das Problem des Menschen* (1947), *Gottesliebe und Nächstenliebe* (1940–43), *Der Chassidismus und der abendländische Mensch* (1956).

¹⁰⁰ Buber, „Zwei Glaubensweisen“, S. 203. Trotz der schroffen Gegenüberstellung der zwei Glaubensweisen muss Buber übrigens eingestehen, dass die Trennung nicht ganz sauber vollzogen werden kann, da es zumindest am Rande sowohl im Christentum *Enema* als auch im Judentum *Pistis* gebe.

¹⁰¹ Beyrich hat darauf hingewiesen, dass dieses ‚Kierkegaardsche‘ Verständnis des Christentums stark durch Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments* geprägt ist, die ihrerseits wiederum durch eine Kierkegaardsche „Sicht auf das Christliche“ beeinflusst wurde: Tilman Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*, Berlin und New York 2001 (*Kierkegaard Studies. Monograph Series*, Bd. 6), S. 292, Fussn. 146.

¹⁰² Buber, „Zwei Glaubensweisen“, S. 204.

¹⁰³ Zu einer ähnlichen Diagnose der ambivalenten Stellung Kierkegaards kommt auch Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 293.

Über weite Strecken ist der Text eine Kritik an der paulinischen Theologie, die durch die Wichtigkeit von Mittlerfiguren, die Betonung der ‚Vordergrundhölle‘ und den Begriff des göttlichen Zorns nicht nur unjüdisch, sondern im Grunde genommen auch nicht ‚nicht-jesuanisch‘ sei und das Christentum auf einen Irrweg geführt habe. Auf den letzten Seiten und damit an sehr exponierter Stelle findet sich jedoch ein hoffnungsvoller „nichtpaulinischer..., der Signatur des Zeitalters überlegene[r]“ Ausblick: ein Ausblick auf Kierkegaard.¹⁰⁴ Buber zitiert ein Gebet aus den Tagebüchern Kierkegaards, das durch und durch als ‚jesuisch‘ und eben damit, seiner eigenen Definition nach, auch als ‚jüdisch‘ zu verstehen sei. „Vater im Himmel, es ist doch nur der Augenblick des Schweigens in der Innerlichkeit des Miteinanderredens“¹⁰⁵, so notiert Kierkegaard, und Buber erkennt in dieser unmittelbaren, inneren Beziehung zu einem verborgenen Gott, die gleichzeitig den Schrecken der Konkretheit der menschlichen Existenz fühlbar macht, einen religiösen Ausdruck, der mit Jesus und folglich mit dem Judentum in seiner ursprünglichen Form vereinbar sei. Obwohl Buber in der Beschreibung der *Pistis* also mit Kierkegaards Ideen und dessen Vokabular operiert, nimmt Kierkegaard selber eine Art Mittlerstellung ein. Er ist zwar Christ, aber doch gleichzeitig ‚Jude‘.

Jude war Kierkegaard nach Buber in einem ganz besonderen, sozusagen prekären Sinn, der sich in etwas anderer Ausprägung auch in Bubers Kafka-Analysen offenbart. Kafka ist für Buber ein Jude, der, obgleich als Jude immer schon und immer noch aufgehoben im Wissen um die Verborgenheit – und nicht die Abwesenheit – Gottes, kompromisslos eine Welt der „fauligen Dämonien“¹⁰⁶ darstellt. Somit schildere Kafka in seinen konkreten Beschreibungen der menschlichen Existenz zwar die paulinische ‚Vordergrundhölle‘; aber er schildere sie eben als Jude und damit ohne die schon durch Christus herbeigeführte Erlösung: Sein Paulinismus ist ein „Paulinismus also gegen Paulus“¹⁰⁷. Als christliche Variante dieser Darstellung der „unerlöste[n] Konkretheit der Menschenwelt in all ihren Schrecken“ fungiert dann Kierkegaard,¹⁰⁸ der, anstatt sich in die individuelle Erlösung zu flüchten, in seinem Gebet am Schweigen Gottes festhält.¹⁰⁹ In dieser

104 Buber, „Zwei Glaubensweisen“, S. 308.

105 Ibid.

106 Ibid.

107 Ibid., S. 309.

108 Beyrich argumentiert, dass die Bezeichnung eines in einer „verfinsterten Welt umirrende[n] Spätling[s]“ (Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 294), die sich auf Kafka bezieht, im Textzusammenhang durch die Parallelisierung von Kafka und Kierkegaard auch auf Kierkegaard selbst angewendet werden könne.

109 Buber, „Zwei Glaubensweisen“, S. 307.

Hinsicht ist Kierkegaard eher der „unerlöste[n] Judenseele“ als der „erlöste[n] Christenseele“ verwandt.¹¹⁰

Buber diskutiert Kierkegaard im allerletzten, damit wiederum pointiert herausgestellten Absatz von *Zwei Glaubensweisen* noch einmal. Problematisiert wird das Verhältnis zwischen dem christlichen ‚Einzelnen‘, der individuell zum Glauben bekehrt werden muss, und der nicht-christlichen Gemeinschaft, in der er lebt. Dieses Spannungsverhältnis sei, so Buber, im Judentum als Volksgemeinschaft nicht gegeben:

Das Heilsgut des Christentums, der Eigenbestand der erlösten Seele, ist in Gefahr geraten. Das hat Kierkegaard vor hundert Jahren hart und klar erkannt, ohne aber die Ursachen hinreichend zu würdigen und den Herd der Krankheit aufzuzeigen. Es geht um das Mißverhältnis zwischen Heiligung des Einzelnen und der hingenommenen Unheiligkeit seiner Gemeinschaft, das sich mit Notwendigkeit auf die innere Dialektik der Menschenseele überträgt. Das Problem, das sich hier erhebt, weist auf die angestammte Aufgabe Israels hin – und auf dessen Problematik.¹¹¹

Der Weg, den Buber am Ende andeutet, ist eine Art dialogisch fundierter Mittelweg zwischen Judentum und Christentum. So soll das Christentum nach Vorbild des Judentums mehr nach der Erneuerung des Glaubens durch die Wiedergeburt der Völker, der Gemeinschaft, streben; das Judentum aber kann sich dabei ein Beispiel an der christlich zentralen Stellung des Kierkegaardschen Einzelnen und seines Glaubens nehmen. Wenn beide Religionen diese Aufgabe ernst nehmen, haben sie nach Buber einander viel Neues zu sagen, und somit kann eine neue Form des Dialogs erblühen, in der Kierkegaard eine Mittlerstellung zukommt.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid., S. 312.